FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 5, 2014

Numero monografico:

PUBBLICO, PRIVATO, COMUNE

A cura dei Dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia

Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
ISSN: 2037-920X

RELIGION ET ETAT, PUBLIC ET PRIVE DANS LA PENSEE ISLAMIQUE MODERNE

Wasim Salman
(Università di Roma Tor Vergata)

ABSTRACT

(Saggio ricevuto il 20/05/2014, sottoposto a *blind review*. Accettato il 19/06/2014)

The Medina experience becomes the model of historical action initiated by the Prophet. This model is proposed nowadays by radical Islam as alternative to the model of the West. Indeed, this experience has a paradigmatic meaning, so that Islam wants to impose its law on public and private life of citizens. In this research we will try to analyze the relationship between Caliphate and religious authorities in Islam; secondly we will expose Sayyid Qutb's life and Works, as the real founder of Muslim Brotherhood and theoretician of Islamic radicalism.

S'il est vrai que la raison arabe n'a pas produit un savoir libre, c'est qu'elle est restée soumise au cours de son histoire au pouvoir politique et au pouvoir religieux. L'amalgame entre politique et religieux[1] dans la conscience islamique remonte, on le sait, à la veille même de la mort de Muhammad où les musulmans se divisèrent quant à la désignation de son successeur. D'ailleurs, ces deux pouvoirs s'enchevêtrèrent au conflit entre les partisans de 'Ali et les Omeyyades, lorsque Mu'āwiya fit mettre au bout des lances de ses soldats le Coran pour suspendre la bataille de Siffin (657 ap. J.-C.) qu'ils étaient en train de perdre. Ce geste avait eu son effet sur la conscience des soldats de Mu'āwiya et sur leurs ennemis qui pen-

[1] N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl* (*Le discours et l'herméneutique*), Centre culturel arabe[3], Casablanca 2008, p. 130.

saient que la bataille avait vraiment une cause religieuse. Dès lors les conflits commencèrent à prendre une allure religieuse.

L'unité des deux pouvoirs faisait de l'interprétation des textes religieux une affaire de l'État, et ainsi les chefs religieux devenaient des employés auprès du Calife. En effet, prétendant avoir un mandat divin, le troisième Calife 'Uthman élimina la pluralité des textes du Coran due aux sept dialectes arabes, en faveur de l'arabe de la Mecque, établissant ainsi les principes du régime théocratique. Dans ce contexte, le pouvoir politique s'appropriait des textes religieux et les ulémas s'efforçaient de les interpréter en fonction du plus fort.[2]

À l'époque moderne, le régime théocratique coïncida avec l'émergence en l'Arabie du mouvement wahhabite représentant une forme d'islam invariable. En effet, la réforme wahhabite consista en un retour aux sources de l'islam et en une réception acritique de la tradition, et de fait, son fondateur, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), préconisait une forte coopération entre autorité politique et autorité légale, afin d'établir l'État islamique. Fondant ainsi l'État wahhabite (1744), il jura à ses alliés d'user de la force, si nécessaire, afin que le royaume de la Parole de Dieu domine le monde. Néanmoins, les principes fondamentalistes de son discours ne s'inspirèrent pas du Coran ou de la Sunna, mais de la pensée d'Ahmad Ibn Hanbal expliquée et commentée dans les écrits d'Ibn Taymiyya (1263-1328)[3] et son disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya.

1. *Le Califat et son actualité politique*

Malgré les tentatives des penseurs du dix-neuvième siècle de réformer l'islam, le traditionalisme (*salafiyya*) domine actuellement le

---

2 Ivi, p. 132.

3 Cf. Z. Meriboute, *Islamisme, soufisme, évangélisme: La guerre ou la paix*, Labor et Fides, Genève 2010, p. 21. En effet, l'époque d'Ibn Taymyyia est marquée par les conflits entre Mamelouks et Mongols, il essaie d'organiser le Jihad contre les mécréants c'est-à-dire les Mongols. Il s'oppose à toute innovation dans la pratique religieuse, rejetant les soufis et les philosophes, mais les mamelouks le mettent en prison à cause de son radicalisme où il trouve la mort. Sans doute est-il considéré par Abū Zayd comme une source d'inspiration importante de l'islamisme moderne.

monde arabe. Le roi égyptien Fouad 1er avait eu l'intention de se déclarer Calife des musulmans moyennant le soutien des ulémas d'Al-Azhar et des anglais, mais les intellectuels libéraux s'opposaient à sa tentative, affirmant que le Coran et la tradition islamique favoriseraient plutôt la séparation entre l'État et la mosquée. Dans son volume *Al-islām wa uṣūl al-Ḥukm* (1925) (*L'islam et les fondements du pouvoir)*,[4] Alī 'Abd al-Rāzik affirme que le Califat n'a pas son fondement dans les textes sacrés, d'autant que le Coran et les discours du prophète (*Hadith*) ne le définissent pas comme une institution politique. Il s'ensuit que l'islam est une religion non pas un État (*dīn wa laīsa dawla*). Il critique les régimes théocratiques qui s'appuient sur la religion et sur le soutien des chefs religieux, ainsi qu'il reproche aux chefs religieux le recours au pouvoir politique pour consolider leur emprise. Cependant, ce livre a déclenché un scandale dans le monde musulman, menant à l'expulsion de son auteur d'Al-Azhar (la plus haute autorité de l'islam sunnite).[5] Il s'avère que les critiques ont déplacé la problématique du livre d'un projet politique qui s'oppose au retour au Califat désiré par le roi, à un projet religieux qui s'attaque directement à l'islam en tant que doctrine et charī'a.[6] Ainsi s'agit-il d'un complot occidental contre les musulmans, ourdi par les partisans de l'État laïc contre l'islam comme solution aux problèmes de la société arabe contemporaine. Al-Azhar avait renforcé le conflit, le condamnant en 1925 et le maudissant de nouveau en 1993, en coïncidence avec la mainmise des forces conservatrices sur l'institution religieuse.[7]

Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935) défendait, par contre, le Califat comme institution islamique authentique qui doit être rétablie, sinon les musulmans tourneraient au paganisme.[8] Ridā représente l'aspect salafiste du discours musulman en Égypte, préférant suivre l'école traditionnelle de pensée, contre le discours progres-

---

4 A. Abd Al-Razik, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.

5 N. H. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, p. 45.

6 N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl*, p.104.

7 Ivi, p. 105.

8 À propos de la pensée conservatrice de Rida on renvoie à M. Rahīd Ridā – H. Laoust, *Le califat dans la doctrine de Rashīd Ridā: traduction annotée d'al-Khalīfa aw al-imāma al-`uẓmā* (le califat ou l'imāma suprême), Adrien Maisonneuve, Paris 1986.

siste des réformateurs. Si, en effet, le wahhabisme représente le vrai islam, il faut alors réhabiliter Ibn Taymiyya et son école.[9] Par conséquent, le livre de 'Abd al-Razīk constitue un projet intellectuel au service de l'Occident contre le Califat, afin de laïciser les sociétés musulmanes selon le modèle chrétien qui sépare entre religion et État. En d'autres termes, il applique une approche occidentale à la société arabe afin de la libérer de l'islam, tel que les européens ont libéré leurs institutions du clergé et du christianisme.[10]

Inspirée par le discours salafiste de Ridā, la réponse politique eut lieu par la fondation du mouvement des frères musulmans en Égypte en 1928 par Ḥasan al-Bannā. Le mouvement visait à rétablir la société islamique en Égypte comme un idéal à appliquer graduellement, à travers des réformes sociale, économique et politique, dirigées contre l'occidentalisation de la société égyptienne. Néanmoins, le rétablissement du Califat par le *jihad* fut mis en tête de l'agenda des frères musulmans, comme réalisation du royaume de la Parole de Dieu ayant le Coran pour Constitution. Pour ce faire, Al-Bannā simplifiait le dogme wahhabite et le mettait à la base de son mouvement populaire.[11] Son message est synthétisé par Abū Zayd comme suit: l'islam est un régime sans égal car il est révélé par Dieu pour organiser tous les aspects de la vie humaine. Son dogme est la patrie et la citoyenneté, la religion et l'État, la spiritualité et l'action, le Coran et l'épée. Les musulmans doivent retourner à la foi des ancêtres (*al-salaf*) et de la nation islamique (*Umma*). La vraie foi est détachée de toute influence de la philosophie grecque qui a causé des divisions dans la communauté et du sectarisme. Le croyant peut connaître Dieu tel qu'il s'est révélé dans le Coran. C'est ainsi que Sayyid Qutb élaborait la notion du printemps pur et absolu de la connaissance à travers le Coran qui doit devenir le critère d'évaluation de toute autre connaissance. Par contre, la philosophie, les sciences sociales et les systèmes politiques sont des formes de paganisme (*jāhīliyyah*) où la souveraineté appartient aux hommes

---

[9] N. H. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, p. 46.

[10] N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl*, p. 93.

[11] Voir à ce propos H. al-Banna, *L'islam politique: du fondamentalisme à l'intégrisme. Le credo des frères musulmans*, Seuil, Paris 1970.

non pas à Dieu. Il faudrait donc islamiser la société égyptienne infectée par les idées occidentales.

Un point central dans la pensée des frères musulmans était l'abolition des Codes légaux de l'Égypte basés sur des Codes européens et la création d'une législation basée sur la charīʿa. Ils ont réussi, durant leur collaboration avec le régime de Sādāt en 1970, à modifier le second article de la Constitution en soulignant que la charīʿa est la source principale de la législation. Il s'agissait d'une étape préparatoire en vue de la restauration d'un seul État qui embrasse tous les musulmans avec un Calife à sa tête.[12]

On constate que la question du Califat n'a pas disparu de la pensée islamique contemporaine, quoique la fonction ait disparu depuis plus de quatre-vingts ans. Le concept est remplacé parfois par celui d'*Umma* qui dépasse les limites de la politique. Sous le titre *Les frères musulmans et le Califat*, le cinquième congrès de la Confrérie (1938) affirme que le Califat est le symbole de l'unité musulmane et du lien entre les nations islamiques, pour cela les musulmans doivent continuer à penser au Calife et à sa fonction divine.[13] Ce texte expose les significations du Califat et indique les moyens de le récupérer, puisque le Calife est l'imam qui résout les problèmes et unit les musulmans qui l'aiment et le vénèrent comme ombre de Allah sur la terre. La réalisation du Califat exige pourtant de la rigueur et du travail progressifs. S'il en est ainsi, les courants de l'islam politique dérivent de la Confrérie musulmane ayant un seul but, celui d'établir l'État du Califat.

L'État islamique fait appel à un gouvernement islamique qui se réfère à la charīʿa dans tous les détails de la vie sociale et individuelle. D'où la nécessité d'une collaboration entre toutes les nations dans le but de réaliser la ligue musulmane dont le Calife est le chef absolu. Certes, il est difficile de séparer l'islam politique du rôle politique que joue le pétrole dans la région, ainsi que l'appel au Califat dans le discours islamique radical de la prétention saoudienne à présider le monde islamique. Ainsi le roi saoudien se fait-il appeler « serviteur des deux terres saintes » (*Khādim al-Ḥaramaīn al-*

[12] N. H. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, p. 47.

[13] *Risālat al-mu'tamar al-khāmes* (Lettre du cinquième congrès), Dār al-ʿArabī, Égypte 1938, pp. 48-50. cité par. N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl*, p. 139.

Sharīfaīn), ce titre évoque celui du sultan ottoman au dix-neuvième siècle «sultan de la nation musulmane sunnite et ombre de Allah sur la terre». Le sultan ottoman devient selon la Constitution de 1876 protecteur de la religion musulmane et grand Calife.[14] Le rapport entre le retour au Califat et le pouvoir saoudien en croissance a conduit à rapprocher le wahhabisme à Al-Azhar. En effet, les positions prises par Al-Azhar changent au fil des années quatre-vingt-dix, devenant plus tolérant envers les intégristes qui tuent au nom de l'islam, alors qu'il commence à excommunier les penseurs progressistes. Preuve en est le silence total après le meurtre de l'auteur Farag Foda en 1992. Autrement dit, Al-Azhar s'est identifié avec les positions de l'islam politique en s'opposant bel et bien à la pensée de 'Abd al-Razīk.[15]

En effet, le débat contemporain sur le Califat remonte à la décision bien appréciée par les musulmans de séparer le pouvoir religieux du pouvoir politique, alors que l'abolition définitive du Califat de la part de Kamal Atatürk suscita une réaction violente. En réalité, la séparation entre les deux pouvoirs signifiait l'indépendance politique du monde islamique de l'hégémonie turque, sans toucher au symbole de l'unité spirituelle des musulmans. D'autre part, cette séparation n'était pas une nouveauté dans l'exercice du Califat mais en continuité avec les dix siècles qui vont de l'époque des abbasides au Califat d'Abd al-Hamid premier (1774-1789), durant lesquels le Califat était seulement un symbole religieux[16]. Or, le premier document à désigner le sultan ottoman de Calife c'était le traité de Kutchuk-Kaïnardji entre la Russie et l'empire ottoman du 21 juillet 1774, lequel reconnut le pouvoir religieux du sultan hors de la Turquie.[17]

La fonction idéologique du titre de Calife que prend le sultan émergeait dans les conflits militaires et politiques de l'empire ottoman contre ses ennemis. Cependant, la première guerre mondiale finit, l'empire ottoman surnommé 'l'homme malade' disparut et fut

---

[14] On renvoie ici à H. Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford University Press, London 1920, p. 106.

[15] N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl*, p. 142.

[16] Ivi, p. 144.

[17] Ph. Hitti, *History of the Arabs,* LTD[10], Macmillan 2002.

divisé par les alliés. En effet, la fin de l'empire conduisit *ipso facto* à abolir le Califat, mais la décision prise en 1924 à ce propos créa des réactions violentes parce qu'elle représentait un attaque à l'existence islamique et fut considérée la cause directe de la division des musulmans. D'où la tentative des anglais de nommer le roi Fouad Calife des musulmans.[18]

À l'occasion de l'abolition du Califat, le conseil national d'Ankara publia un volume du titre *Al-khilāfa wa sultat al-Umma* (*le Califat et le pouvoir de la nation*), par lequel il entendait mettre en relief la dimension symbolique du Califat, tout en laissant à chaque peuple la liberté de choisir sa propre forme de gouvernement.[19] On peut observer que ce volume présente le Califat comme une question mondaine et politique plutôt que religieuse. Or, le conflit politique entre les Omeyyades et les khārijites fit déclencher la question du Califat du point de vue dogmatique pour discréditer l'opposition. En effet, depuis la mort de Muhammad les musulmans se divisèrent en trois groupes: les partisans de 'Ali, les habitants de Médina (Ansār) et le groupe d'Abū Bakr e 'Omar. Le débat sur le successeur du prophète fut conduit à partir des exigences de la situation historique non pas de la religion. Toutefois, le Califat des Omeyyades avait besoin d'une légitimation après le meurtre de 'Ali. C'est ainsi qu'ils commencèrent à chercher des textes religieux qui justifiaient leur pouvoir, contre les textes que les partisans de 'Ali présentèrent pour en dénoncer la légitimité. Ainsi la question politique revêt-elle un aspect religieux dans les livres des sunnites, de sorte que le consensus social sur le Calife, successeur du prophète, devient un consensus religieux. En d'autres termes, le consensus passe du domaine du *fiqh* (jurisprudence) à celui de la religion, et la politique devient une partie intégrante de la religion, car cette dernière ne peut avoir lieu sans qu'il y ait un imam auquel le peuple obéit.[20]

L'union entre les deux pouvoirs, dit Abū Zayd, eut lieu seulement à Médina à l'époque de Muhammad qui devait jouer le rôle de prophète et de chef politique à la fois. Le choix des premiers suc-

---

[18] N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl*, p. 153.

[19] Voir la version arabe de ce volume préfacé par Abū Zayd, *Al-khilāfa wa sultat al-Umma*, Dār Al-Nūr, Le Caire 1995.

[20] N. H. Abū Zayd, *Al-khitāb wa al-Ta'wīl*, p. 160.

cesseurs de Muhammad fut basé sur la concertation (*chūrā*) d'un petit nombre de personnes fiables pour éviter la division des musulmans et sauvegarder les équilibres politiques des tribus de l'Arabie. Le deuxième Calife 'Omar nomma par exemple six personnes pour choisir son successeur, en incitant Abū Talha al-Ansāri à tuer ceux qui n'étaient pas d'accord sur la décision de la majorité. Une telle précaution relevait de l'ordre politique et eut recours à la force. En effet, les Omeyyades et les Abbasides faisaient du Califat une monarchie basée sur l'héritage jusqu'à la chute de Bagdad en 1258. L'histoire du Califat, dit Abū Zayd, est purement politique, n'ayant rien à voir avec la religion. C'est pourquoi 'Omar substitua le titre de Calife par celui de prince des fidèles (*Amīr al-mu'minīn*) désignant ainsi la nature politique et mondaine de cette fonction.[21]

Contre la tendance chi'ite de fonder le Califat sur les textes et d'élever le Calife à une figure divine infaillible, al-Ghazālī, la preuve de l'islam sunnite, opta pour l'élection divine directe, parce que l'élection humaine pourrait susciter des divisions entre les musulmans. D'où le déterminisme dans la pensée d'al-Ghazālī qui voulait perpétuer la réalité historique et politique, abandonnant ainsi les règles de l'accord entre les hommes.

En dépit de la tradition dominante issue d'al-Ghazālī et de la pensée islamique institutionnelle, Abū Zayd conclut que le régime politique dépend des exigences du temps et de l'intérêt commun, puisque l'islam est fondé sur la justice et recourt aux régimes qui faciliteraient sa réalisation sur la terre. Le Califat comprenait durant la vie de Muhammad la prophétie et le gouvernement, mais après lui il n'en reste que le pouvoir temporel qui doit être le choix libre du peuple. En d'autres termes, le Calife est le président de la république musulmane, il doit s'occuper des questions administratives et politiques liées à sa fonction. Et seul le peuple a le droit d'élire et de destituer son Calife, dénonçant les tentatives d'élever le Califat à une fonction religieuse et spirituelle[22]. La solution consiste à libérer la raison de l'autorité des textes religieux, afin qu'elle puisse dialoguer avec la réalité sociale et humaine du monde et développer ses mécanismes. Il faudrait aussi qu'elle s'affranchisse totalement du pouvoir

---

[21] Ivi, p. 165.
[22] Ivi, p. 172.

politique et de ses idéologies, afin qu'elle produise une pensée objective qui se réclame à la fois de la tradition et de la situation présente.[23]

2. *L'islam politique et les thèses de Sayyid Qutb*

Depuis quelques décennies on assiste à la décadence du nationalisme dans le monde arabe et à la montée des mouvements islamistes. Il est vrai que le fondateur des frères musulmans est Ḥasan al-Bannā, mais leur vrai théoricien est Sayyid Qutb.[24] En effet, la pensée de Qutb se développait en quatre phases: littéraire, sociale, philosophique et politique. Toutefois, le conflit politique entre les frères musulmans et les tenants de la révolution égyptienne va conduire Qutb en prison où il passe les dernières années de sa vie.[25]

Il est à noter que Qutb intègre le mouvement des frères musulmans durant la deuxième phase de sa vie (1951-1953), marquée par sa recherche de justice sociale en islam et la rupture entre les frères musulmans et la révolution libérale. L'Égypte était dominée à l'époque par des partis socialistes et communistes auxquels Qutb appartenait avant de devenir un membre de la Confrérie. Vu l'intérêt pour la justice sociale, Qutb entreprend son analyse de la religion en montrant l'importance du monde et du travail pour l'islam[26]. Par conséquent, l'islam apparaît comme la religion de la vie

---

[23] Ivi, p. 134.

[24] Cf. O. Carré, *L'islam, civilisation et sociétés*, Rocher, Paris 1991, pp. 205-216. L'auteur parle dans ces pages de Qutb comme théoricien de l'islamisme. Voir aussi, Y. Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic revival", in J. L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 67-98.

[25] Voir, sur l'évolution de la pensée de Sayyid Qutb à travers l'évolution des relations des Frères Musulmans avec la Révolution de Juillet, d'une part, et les relations de Qutb avec l'organisation des Frères, d'autre part : Hanafi (Hassan), *Athar al-lmām al-chahīd Sayyid Qutb 'ala al-harakāt al-dīnīyya al-mu'āsira'* (L'influence de l'imam martyr Sayyid Qutb sur les mouvements religieux contemporains), in *Al-dīn wa al-thawrā fī Misr* (La religion et la révolution en Égypte), 5e vol. de la série Al-harakāt al-dīnīyya al'mu'āsira (Les mouvements religieux contemporains), Madbouli, Le Caire, 1988, pp. 167-200.

[26] H. Hanafi, *Al-dīn wa al-thawrā fī Misr,* V, p. 192. On renvoie aussi à l'article d'A. A. Musallam, *Sayyid Qutb and social Justice 1945-1948*, «Journal of Islamic Studies», IV/1 (1993) pp. 52-71.

et de la société, non l'opium des peuples, d'autant qu'il règle le rapport entre l'homme et Dieu et entre les hommes. À ce stade, le culte islamique ne relève pas des rites apparents, mais il incite l'homme à rendre service à la communauté.

Qutb conteste la tradition philosophique représentée par Avicenne e Averroès portant sur la pensée grecque, car l'islam a sa propre philosophie dans le Coran, *Hadith* et la vie du prophète. Si l'islam consiste à libérer l'homme de l'idolâtrie et à se soumettre à Dieu seul, son monothéisme (*Tawhīd*) vise à réaliser la libération de l'individu, l'égalité et la justice sociale. Ainsi l'islam s'oppose-t-il fondamentalement au capitalisme comme étant l'ennemi qui voudrait exploiter le monde arabe. Il ne s'agit pas seulement de commenter les textes religieux, mais d'appeler les Arabes à prendre conscience des risques découlant du décalage entre les classes sociales.

Ni le communisme, ni l'imitation aveugle de l'Occident ne peuvent apporter la solution. Seul l'islam, en tant que système plus juste et plus pur, peut réaliser la justice sociale et l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Par contre, les chefs religieux, se mettant au service des gouvernants, favorisent l'injustice et s'éloignent complètement de l'esprit de l'islam.[27]

Comment sortir de ces contradictions? Qutb affirme que l'islam n'est pas destiné seulement au culte, à la méditation ou à la prédication, mais il doit gouverner le monde, régler la vie et la société par ses lois. Comme les musulmans n'existeraient pas sans islam, ainsi l'islam ne saurait exister sans un propre gouvernement. Et selon cette conviction, Qutb attribue la souveraineté (*al-Ḥākimiyya*) à l'islam, à l'opposé du christianisme qui consacre le dimanche au Seigneur alors que les autres jours de la semaine au monde. Si, donc, le salut exige la justice, l'islam se réalise à travers un système social déterminé dans la mesure où la même doctrine devient une énergie de changement et de progrès.[28]

L'islam prohibe aux fidèles, on le sait, de se soumettre à un gouvernement étranger ou à une loi incompatible avec la charīʻa.

---

[27] H. Hanafi, *Al-dīn wa al-thawrā fī Misr,* V, p. 199.

[28] S. Qutb, *Maʻrakat al-islām wa al-ra'smāliyyā* (*La bataille de l'islam contre le capitalisme*), Shrok[13], Le Caire 1993.

C'est pourquoi Qutb s'en prend aux partisans de la laïcité, parce que se méfiant de l'islam comme système politique, ils veulent le réduire au culte et aux sentiments privés. Par contre, l'islam offre l'indépendance au monde arabe des hégémonies politiques et économiques représentées par le capitalisme et le communisme.[29]

Qutb passe de l'islam comme instrument de paix sociale à l'islam comme instrument de paix mondiale. Ici, il établit un rapport étroit entre la doctrine religieuse et la vie en montrant que la paix au niveau de la conscience mène à la stabilité de la famille, de la société et du monde entier. Ainsi, l'islam entreprend le changement au niveau de la conscience individuelle avant de commencer à changer le monde, à la différence du matérialisme occidental qui favorise un changement basé sur la lutte des classes. L'islam, n'étant pas une religion privée, est toujours la religion de l'unité et de la paix, en vertu de l'unicité divine, mais s'il recourt à la guerre ce n'est que parce qu'il veut réaliser la paix, le règne de Dieu sur la terre, et éliminer toute forme d'idolâtrie.

La conversion à l'islam est un devoir auquel s'opposent les ennemis de Dieu et de l'islam, refusant pour ainsi dire la Parole de Dieu et le monde nouveau qu'elle inaugure, fondé sur la justice sociale, juridique et mondiale. D'où la légitimité de la force pour diffuser la Parole de Dieu, convertir les gens à la vérité et se protéger de l'exploitation[30].

Afin que les hommes puissent exercer leur pleine liberté, la charī'a doit être établie au-dessus des caprices des gouvernants qui tentent de se substituer à Dieu Lui-même. À ce stade, les musulmans sont chargés de poursuivre la lutte (*jihād*) pour Dieu, de sauver l'humanité en raison de la supériorité de leur Livre, et de réaliser la justice en luttant contre le péché, l'injustice et les divisions entre les individus et les communautés. En effet, le jihad protège les fidèles dans leur foi, garantissant un espace de liberté pour tous ceux qui voudraient se convertir à l'islam, d'autant plus qu'il confirme la souveraineté divine sur la terre et réalise la justice universelle.

L'islam ne fera jamais de compromis avec les nations qui n'adorent pas le vrai Dieu, parce que l'Umma a le devoir de libérer

---

[29] H. Hanafi, *Al-dīn wa al-thawrā fī Misr,* V, p. 203.
[30] Ivi, p. 207.

les peuples opprimés par les fausses divinités. En réalité, la force libératrice de l'islam ouvre un monde où disparaît la discrimination raciale et linguistique. Dans ce contexte, les infidèles doivent se convertir à l'islam, sinon ils seront contraints, soit à payer les impôts (*Jizya*), soit à combattre contre le peuple de Dieu jusqu'à la conversion, puisqu'il faut éliminer les forces du mal et tout ce qui n'est pas musulman. Si l'essence de l'islam consiste en un jihad continu pour la vérité, la justice et l'égalité, le peuple n'obtient pas son salut par la prière mais par la force. D'où l'illusion de penser à un salut messianique ou eschatologique dans le sens chrétien du terme.

La révolution islamique ne fait pas de compromis, elle passe du dogme à la pratique, transformant l'islam en une religion qui englobe tous les secteurs de la vie.[31] Elle dénonce le mythe de la séparation entre religion et État, car si l'État n'existe pas sans religion, la religion ne s'établirait jamais sans imposer la charīʿa. L'auteur distingue l'islam du christianisme quand il exclut le principe selon lequel il faudrait rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Effectivement, tout appartient à Dieu dont César a la charge d'exécuter les lois pour organiser la société.

Malgré l'effort de Qutb de présenter l'islam comme la religion du changement, le mouvement socialiste laïc monopolise la révolution en 1952 en portant l'emblème de l'opposition contre la colonisation. Par ailleurs, le conflit de pouvoir entre l'armée égyptienne et les frères musulmans va empêcher la possibilité de synthèse entre l'islam et la révolution laïque et va mener à la persécution de la Confrérie. En revanche, les mouvements islamiques vont se replier sur eux-mêmes, entrant en conflit contre les institutions politiques pour venger leurs martyrs.

L'échec de la pensée sociale de Qutb le conduira à formuler sa pensée philosophique (1954-1962). Néanmoins, le conflit entre la révolution et les frères musulmans va s'intensifier pour mener Qutb à traiter de questions théoriques qui émergent particulièrement dans *Khaṣā'is al-taṣawūr al-islāmī wa muqawimātuh*; *Al-mustaqbal li hadhā al-dīn* et *Nahwa mujtamaʿn islāmī*,[32] où l'auteur entend dépasser les visions

---

[31] Ivi, p. 218.

[32] Cf. S. Qutb, *Khaṣā'is al-taṣawūr al-islāmī wa muqawimātuh* (Les caractéristiques et les fondements de la pensée islāmīque), Shrok[12], Le Caire 1992; *L'islam la religion de*

capitalistes et communistes, en présentant un système islamique autonome. Qutb s'attaque durant cette période à la civilisation occidentale, en soulignant que l'islam sera la religion de l'avenir, de fait, il esquisse les caractéristiques de la pensée islamique et met en évidence la souveraineté de la charī'a.

L'Occident n'est pas le modèle du monde civilisé mais l'expression d'une civilisation née dans un contexte historique déterminé et qui s'inspire au christianisme. Ici, Qutb montre comment la religion imprègne les civilisations par son anthropologie et sa vision du monde. Prenant conscience de la distance qui sépare le christianisme de la vie terrestre ou le royaume de Dieu du monde, les occidentaux ont inauguré une pensée matérialiste sur laquelle reposent leurs systèmes économiques et politiques. Et ainsi, les nouveaux dieux de cette civilisation sont la science, la production, l'économie, la matière et le sexe. Mais ces idoles ne pouvaient pas combler le vide spirituel de l'homme ou lui donner la paix intérieure, parce que cette civilisation demeurait baignée de nihilisme.[33]

La révolution industrielle se voulait contraire à la dictature du clergé et du christianisme médiéval: elle écarte non seulement la religion mais aussi Dieu lui-même, en faveur d'un système humain qui se réclame d'une liberté sans valeurs. L'auteur conclut que le matérialisme occidental constitue une réaction erronée à la religion falsifiée par l'Église, et de fait, le communisme ne sera que la fin naturelle de cette civilisation dépourvue d'esprit, de valeurs et de rêves.[34] Les principes des révolutions anglaise et française sur la liberté individuelle qui donnèrent jour aux États-Unis, furent voués à l'échec en raison de leur fondement matérialiste, perdant de vu l'homme comme valeur suprême. Tels sont les résultats d'un système athée! Néanmoins, comme l'islam a autrefois réussi à s'imposer malgré les obstacles que mettaient l'empire perse et l'empire romain, ainsi il peut aujourd'hui défier les systèmes qui gouvernent le monde. En d'autres termes, l'islam est destiné à dé-

---

l'avenir, The Holy Koran Publishing House, Beyrouth1984; *Nahwa mujtama'n islāmī* (vers une société islamique), Shrok[10], Le Caire 1993.

[33] H. Hanafi, *Al-dīn wa al-thawrā fī Misr,* V, p. 225.

[34] S. Qutb, *Nahwa mujtama'n islāmī* (*Vers une société islamique*), p. 22.

truire ces systèmes en offrant une nouvelle synthèse, celle du monde nouveau.

Les musulmans doivent s'unir contre tous ceux qui s'opposent à leur doctrine, puisque

> il est la seule voie, la voie de la dignité, la voie de l'intérêt, la voie de la vie terrestre et de celle éternelle. Il est la voie vers Dieu qui est aux cieux et la voie du bien de la terre. Il est la voie de la victoire, de la dignité et de l'honneur.[35]

La fin du conflit entre le capitalisme et le communisme serait, selon Qutb, le début d'un nouveau conflit qui opposerait l'islam au matérialisme occidental, en raison de la vision originale qu'il offre pour la libération de l'homme. L'islam est à l'origine de tout progrès de l'humanité, il a donné son apport autant à la méthode empirique de Bacon qu'à la civilisation andalouse grâce à sa vision optimiste capable de réformer la société. Tous les mouvements de libération dans l'histoire moderne ont puisé dans l'islam leurs principes, la Réforme protestante, la Grande Charte anglaise et la Révolution française. Bien que l'histoire de l'islam soit une partie intégrante de l'histoire de l'humanité, son expérience doit être située à l'intérieur du contexte arabe auquel les interprétations subjectives des occidentaux ne rendent pas justice.

Qutb distingue la charīʿa, étant d'origine divine et contenant les principes fondamentaux de la religion, du *fiqh* qui change d'une époque à l'autre suivant le développement de la société musulmane. Le *fiqh* traite de deux aspects à savoir le culte et le comportement, mais si le culte est immuable, le comportement change en fonction des besoins humains. L'islam devrait soit appliquer l'ancien *fiqh* en le renouvelant selon les exigences du monde contemporain, soit recourir aux principes de la charīʿa qui répondent également aux exigences de la société contemporaine. Qutb opte pour la deuxième solution dans la mesure où les principes de la charīʿa ne sont pas détachés de la réalité. La spécificité de la société musulmane relève de sa fondation sur la Loi divine, elle est faite par la charīʿa, à l'encontre des sociétés occidentales basées sur la loi humaine. Malgré l'origine divine de la charīʿa, elle répond parfaitement aux exi-

[35] S. Qutb, *Fī al-Tarīkh, fikrā wa manhaj* (*L'histoire comme pensée et méthode*), Shrok[8], Le Caire 2001, p. 68.

gences de l'humanité dans tous les contextes. Ses principes universels et avant-gardistes peuvent effectivement régler la vie de l'individu, la société, l'État, les rapports internationaux et l'économie.[36] Les systèmes occidentaux historiques ont abouti à l'injustice sociale, alors que l'islam en tant que système immuable qui va au-delà des nations et des races, a conduit toujours à la justice en éliminant toute sorte de discrimination. C'est la religion qui, grâce au jihad, défend les plus faibles et leur rend justice.

Dans *Khaṣā'is al-taṣawūr al-islāmī*, Qutb offre une image complète de l'islam en tant que voie qui relève de la vie concrète, de la réalité humaine et de l'expérience, partant, il effectue des changements radicaux dans la vie des hommes. Qutb désigne sept caractéristiques de l'islam à savoir: l'origine divine, l'immuabilité, l'universalité, l'équilibre, l'optimisme, le réalisme et le monothéisme. Ces caractéristiques s'opposent bel et bien à la pensée occidentale basée sur l'humanisme, l'évolution, la partialité, le décalage, le pessimisme philosophique, les utopies et l'idolâtrie.[37]

Quant aux sciences de l'islam, Qutb s'attaque à la conciliation entre philosophie, *fiqh* et explication, proposant de lire le Coran sans se référer aux interprétations du passé (*sola Scriptura*), d'autant que le Coran est simple et n'a pas besoin d'intermédiaire.

L'universalité de l'islam est une source d'inquiétude pour l'Occident, pour cela Atatürk a éliminé le Califat et a séparé entre religion et État, déclarant la Turquie comme État laïc, afin que la charī'a ne soit plus la source unique de la législation.[38] Par contre, l'islam invite à adorer le Dieu unique, source des valeurs, des systèmes, des lois et de la morale. Ainsi la société islamique s'appuie-t-elle sur la souveraineté de l'islam, laquelle, ne suivant pas les mutations historiques, impose sa vérité absolue fondée sur la *chahāda* (profession de foi) en Dieu et son messager Muhammad. Il s'agit de reconnaître Dieu comme la seule source de la législation et de la

---

36 S. Qutb, *Nahwa mujtama'n islāmī*, pp. 62-91. En effet, l'ouvrage est divisé en sept chapitres qui traitent de ces caractéristiques de l'islam.

37 S. Qutb, *Khaṣā'is al-taṣawūr al-islāmī wa muqawimātuh*, pp. 43-200. Cette confrontation avec la pensée occidentale pour monter que l'homme européen a abandonné les caractéristiques de la vraie religion pour échapper à la dictature de l'Église.

38 S. Qutb, *Al-mustaqbal li hadhā al-dīn*, p. 6.

conduite, ainsi que Muhammad comme le Messager qui a reçu la révélation et la voie. Si la théocratie repose sur la souveraineté du gouvernant comme ombre de Dieu sur la terre, l'Islam repose sur *al-Bay'a*, c'est-à-dire l'accord de soumission par consultation à un gouvernant qui se soumet à son tour à la charī'a. L'islam a sauvé les peuples musulmans de l'esclavage; la preuve en est la résistance contre les Croisades, les Tatars, les Anglais, les Français…, mais, si les musulmans ont perdu apparemment, ils garderont leur force et leur victoire spirituelles pour lutter jusqu'au bout contre les ennemis de Dieu.

Durant son dernier séjour en prison (1965-1966) Qutb rédige la Charte des frères musulmans intitulée *Jalons sur la route* (*Ma'ālim fī al-Tarīq*) où il incite à revivifier (*Ba'th*) l'islam, car la volonté de Dieu c'est que l'islam conduise l'humanité sur le bon chemin. Sans doute les musulmans ne peuvent-ils pas dépasser les européens quant au progrès technologique et scientifique, mais Dieu leur a confié le mandat de diriger l'humanité grâce à la doctrine religieuse et à la méthode qui permettent aux hommes de sauvegarder leur civilisation.[39]

Le monde entier vit aujourd'hui dans l'ignorance (*jāhīliyya*) de la souveraineté de Dieu en l'attribuant aux hommes. Ceux-ci établissent les lois et les valeurs sans Dieu, se soumettant les uns aux autres. Le capitalisme mène à l'injustice, à la domination et à porter atteinte à la dignité humaine, tandis que l'islam libère les gens de s'adorer les uns les autres pour que Dieu seul soit adoré.

Comment peut-on ressusciter l'islam et le proclamer partout?

Pour réaliser ce projet, l'auteur évoque la nécessité d'un nouveau leadership disponible d'assumer cette charge et cette mission dans un monde caractérisé par l'ignorance. *Jalons sur la route* s'appuiera avant tout sur le Coran et ses principes, tel que Dieu l'a imprimé dans le cœur de la première communauté musulmane, transformant ainsi le cours de l'histoire.[40]

L'appel à l'islam a formé, on le sait, une génération de gens distinguée dans toute l'histoire de l'humanité, laquelle avait le Coran comme seule source spirituelle. Malgré la multiplicité de civilisations

---

[39] S. *Qutb, Ma'ālim fī al-Tarīq* (*Jalons sur la route*), Shrok[6], Le Caire 1979, p. 7.
[40] Ivi, p. 10.

et de cultures, la première communauté musulmane a puisé dans le Coran seul la vérité. Cependant, les générations suivantes ont mélangé les sources c'est-à-dire le Coran à la philosophie grecque, aux légendes des Persans, au judaïsme, au christianisme et aux autres civilisations, liquidant ainsi la pureté originelle du Livre.[41] Le but de la première génération était de recevoir les Directives divines et de les appliquer, puisque le Coran ne livre ses trésors qu'à ceux qui l'approchent en cet esprit, l'esprit de la connaissance qui crée l'action, en tant que mode de vie et ligne de prescriptions divines.

Le Coran n'a pas été révélé d'une seule traite, mais selon des besoins renouvelés et selon le développement continu des mentalités et des conceptions, et d'après les problèmes pratiques qu'affronte la société musulmane dans la vie courante.

> Il y avait une sorte de divorce complet entre le passé du croyant et sa nouvelle vie dans l'islam, de ce divorce résulte une autre personne qui touche à ses anciennes relations et à ses attaches avec la société qui l'entourait avant de se convertir à l'islam.[42]

Il est indispensable de repousser avec énergie la pression qu'exerce sur nous l'anarchie de la société, ses conceptions et ses traditions. Il ne s'agit pas de rechercher la paix avec cette société, mais de changer nos habitudes pour pouvoir changer ses habitudes qui contrecarrent les conceptions islamiques et qui nous empêchent de mener une vie conforme aux directives divines. L'islam est en outre une religion qui repose sur la croyance en l'unicité divine, toutes ses structures et sa législation émanent de cette grande origine. Il touche à tout ce qui a lien avec la vie sans laisser échapper aucun détail, organisant la vie humaine non seulement ici-bas mais dans l'au-delà aussi[43]. Or, les gouvernements temporels s'acharnent avec tout ce qu'ils possèdent de moyens pour obtenir une partie des résultats que réalise l'islam facilement grâce à la soumission à Dieu.

La religion musulmane est une foi pratique et un mouvement sérieux. À Médine Dieu a doté les musulmans de législations organisatrices qui répondent au besoin d'une société musulmane à laquelle l'État garantit avec son pouvoir sérieusement l'efficacité nécessaire.

[41] Ivi, p. 14.
[42] Ivi, p. 17.
[43] Ivi, p. 32.

En tant que religion réaliste, l'islam affrontait la réalité d'une société croyante soumise aux Lois divines et refusant toutes les autres lois globalement et partiellement avec toutes leurs circonstances. C'est pourquoi l'islam ne doit pas renier sa méthode et son passé, rassemblant des théories humaines et des méthodes temporelles, d'autant que Dieu veut qu'il suive le chemin qu'il lui a tracé comme foi qui remplit le cœur et qui impose son autorité à la conscience. Par conséquent, les auteurs de la rénovation doivent inviter les gens à avoir la foi en premier lieu, car l'islam est l'implantation de la foi en « il n'y a de Dieu qu'Allah », avec tout ce que cela implique, c'est-à-dire de se soumettre entièrement à la volonté de Dieu et de refuser le pouvoir de Dieu aux usurpateurs.[44]

Les cœurs doivent être fidèles à Dieu, lui vouant une adoration unique par l'acceptation de sa religion et le refus de toute autre religion. S'il en est ainsi, les institutions humaines ne peuvent guère ressembler aux institutions de Dieu. Tout en renforçant la foi dans les cœurs des musulmans, le Coran menait une guerre acharnée contre l'idolâtrie qui entourait les croyants, il combattait dans les cœurs mêmes des musulmans les séquelles de cette idolâtrie, ses mœurs et sa réalité. La période mecquoise (treize ans) était le temps de la construction de la foi, de la constitution du groupe musulman. Ceci devait être la méthode à suivre toutes les fois qu'on voulait réadapter de nouveau cette œuvre.

> La conception islamique de la divinité, de l'existence du monde, de la vie et de l'être est une conception complète et parfaite. Elle est en même temps une conception réaliste et positive et par sa nature même elle refuse d'être une conception théorique parce que cela contredit sa nature et son but. Cette conception doit, par contre, être représentée par une organisation vive, un mouvement réaliste et par des masses de gens et elle doit progresser et se développer par eux tous. Ainsi elle peut devenir parfaite, en même temps, théoriquement et pratiquement.[45]

[44] Ivi, p. 35.
[45] Ivi, p. 41.

Conclusion

La violence est légitimée aujourd'hui au nom de la religion, les responsables des attentats appartiennent presque tous à des groupes islamistes comme Hamas et al-Jihad islamique. Il s'ensuit que la violence politique est justifiée par des bonnes raisons et par les textes religieux. Les textes du Coran contiennent, on le sait, des éléments de mythologie et de violence universelle qui mènent l'homme à la prétention de dominer la terre. La différence entre l'islam et le christianisme, c'est que ce dernier fut fondé à l'intérieur d'un système politique, l'empire romain, et de fait, son aspect politique n'est pas présent dans les textes sacrés, mais seulement après la déclaration du christianisme comme religion officielle de l'empire au quatrième siècle.[46]

Le Wahhabisme, dont s'inspirent les groupes islamistes contemporains, est une idéologie immuable qui ne saurait dépasser les principes formulés par son fondateur, et en raison de l'unité absolue du dogme et du régime politique la formation d'une opposition modérée serait aussi une pure utopie. La preuve en est la croissance du radicalisme et du terrorisme au cours des dernières années et son lien étroit à al-Qaïda, en dépit des conférences et des études visant à présenter le wahhabisme comme un système libéral, ouvert et démocratique.[47] Dans le conflit entre l'islam et l'Occident, Allah ne prend pas une position neutre entre les fidèles et leurs ennemis. D'où la nécessité de tenir compte des deux messages politique et religieux pour comprendre le mécanisme du conflit actuel par le biais d'une herméneutique qui montre le rapport entre les textes sacrés et l'histoire.

---

[46] Voir à ce propos l'importante étude de J. Hippler – N. H. Abū Zayd – A. Hamzawy, *Krieg, Repression, Terrorismus. Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften*, Ifa Verlag, Stuttgart 2006, pp. 134-154.

[47] N. H. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, p. 18.